

CRITICA DE LIBROS

E. Tierno Galván, *Razón mecánica y razón dialéctica* (Madrid, Tecnos, 1970).

Quizá sea el análisis de la razón mecánica, su estructura y su función en el contexto del saber moderno y actual el gran tema de esta obra, que se monta en su estructura no como análisis teórico de dicho tema, sino como investigación de la génesis del mismo y de su asentamiento indiscutible en la ciencia contemporánea.

La obra es muy desigual en cuanto al tratamiento de las distintas épocas dialogantes o no dialogantes (mecanicistas) del proceso de desarrollo del pensamiento occidental. Personalmente creo que la parte más elaborada es la de los tres últimos capítulos donde se lleva a cabo una interpretación del marxismo a la luz de la problemática que está manejándose durante toda la obra. El segundo de los capítulos reelabora temáticamente la estructura del diálogo como proceso de conocimiento, que —según parece desprenderse del conjunto de toda la obra— lleva implicada la dialéctica como instrumento globalizante. La disolución del primero como posibilitador de un conocimiento global de la realidad está en paralelo con la transformación de la estructura social y con el surgimiento de la mentalidad mecánica como nuevo proceso de conocimiento.

Los capítulos tercero al séptimo incluidos están dedicados al análisis de ese proceso histórico de disolución de las épocas dialogantes y del surgimiento de la nueva mentalidad mecánica. Podríamos decir, utilizando su misma crítica con respecto a algunos pensadores, que adopta una interpretación globalizante de esos períodos históricos.

Queremos centrar este comentario crítico en la contraposición que establece Tierno Galván entre inteligencia dialéctica y mentalidad mecánica. La categoría de inteligencia tal como se interpreta en la obra analizada tiene un significado lógico-ontológico, cargando el acento sobre lo ontológico. Es la cristalización de una conciencia de grupo que se expresa en la estructura del diálogo. "Inteligencia quiere decir la posibilidad social de que surja un ámbito de contradicciones a través de las cuales se construye intelectualmente la estructura procesual de un tema". La reflexión que se hace posible dentro de este contexto adquiere un sentido puramente teórico y se desgaja como una estructura autónoma de la realidad social a la que "contempla" a través del seguimiento procesual de sus contradicciones, pero sin pretender reincidir de nuevo sobre la vida cotidiana. "Reflexionar conviviendo en un nivel en que la acción no determine la convivencia, de una parte, y de otra que la convivencia no sea un mero artificio, define el "diálogo intelectual". La convivencia tiene lugar, pues, en el nivel del pensamiento, no en el nivel de la cotidianidad. Teoría y praxis son dos líneas paralelas que por mucho que se prolonguen no llegarán a encontrarse. Una tal interpretación lleva a cabo lo que Lukacs llama "delimitación de los problemas al plano del puro pensamiento", lo cual es muy característico de los filósofos modernos. Una tal delimitación es fuente de fecundos resultados pero crea a la vez una barrera irremontable, que impide el descubrimiento del principio verdaderamente opuesto, que es el que realmente sobrepasa la contemplación: "el principio de la práctica" (G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, París 1960, 155-56). Desde una tal delimitación que se consti-

tuye en paradigma de explicación se pone en cuestión el significado pedagógico y político de la reflexión platónica. Dada esta interpretación no habría una "vuelta a la caverna", sino una "permanencia" en las ideas desde las que se globaliza sobre la realidad, que sigue su propio camino. Estamos ante una interpretación muy discutible, que además va a condicionar toda la tesis del libro sintetizada esquemáticamente al final del primer capítulo. "El diálogo, con los ingredientes estéticos y meramente plásticos que comporta, ha sido no sólo desde un punto de vista metafísico, sino desde el punto de vista literario, el camino que ha llevado a la formación de la inteligencia dialéctica" (1970, 22).

El diálogo es la expresión literaria de la inteligencia dialéctica, el cual se reviste de significado metafísico como "objetivación temporal de la negación" y se encuentra en unidad sinónima con la dialéctica en cuanto "identificación necesaria de la estructura y del contenido". Diálogo y dialéctica acaban coincidiendo y vienen a formar una unidad global de interpretación de lo real. La dialéctica pasa a ser doctrina de la totalidad y el diálogo es su instrumento de expresión. Las variaciones posteriores del diálogo como forma de expresión no afectarán para nada a la estructura básica de la inteligencia dialéctica. Dentro del contexto de la misma la gran meta de los distintos pensadores es la "persuasión" de los otros con respecto al propio punto de vista global sobre la realidad.

Las cosas van a cambiar mucho con la aparición de Galileo sobre la arena del pensamiento. "Con él el conocimiento dialéctico se desliga claramente del conocimiento mecánico". Y más aún, él va a transformar la mecánica en mecanicismo y eso que hasta él era un método y una actitud va a ser transformado en una concepción del mundo y una mentalidad.

El planteamiento que la obra que venimos analizando hace de la razón me sugiere la distinción de un doble tipo de racionalidad:

a) La racionalidad científica que se funda en una convención y cuya normatividad le viene del formalismo (operacionalidad).

b) La racionalidad general que se funda en las reales necesidades sociales y cuya normatividad le viene del reconocimiento social.

La teoría del reconocimiento social a la que acabamos de hacer alusión no implica una conciencia colectiva que se situaría más allá de la conciencia individual, sino un conjunto de relaciones entre mi yo y los otros en la medida en que éstos no son objeto de pensamiento, deseo o acción, sino que forman parte como sujeto con vistas a la elaboración de una toma de conciencia o a la realización de una acción común. Este sería el tipo de sujeto característico de la creación científica (cultural) con validez general. Esta perspectiva evita el doble extremo del ontologismo metafísico, que podemos calificar de dogmático, y del formalismo matemático, instrumental y abre el camino para una posible reunión de los dos tipos de razón analizados.

Si se hubiera tenido en cuenta esta dirección apuntada, que no carece de tradición en el contexto occidental de pensamiento, no se hubiera llegado a esa conclusión con la que se cierra el libro. "Mecánica-dialéctica es el tema y la realidad más urgente en cualquier nivel. No admiten diálogo. Nada o casi nada admite diálogo. Diálogo y dialogar, en el sentido que se da a la palabra en este libro, es una ficción para ocultar la contradicción hasta ahora irresoluble" (1970, 260). Conclusión que, por otra parte, responde a una actitud escéptica según la cual "al sujeto para el cual existe el mundo histórico se le niega toda posibilidad de hacer referencia al patrimonio histórico como una sedimentación de significados humanos que pueden resumirse eventualmente y

ser desarrollados progresivamente en una continuidad sustancial" (G. D. Neri, *Praxis y conocimiento* tr. M. Sadornel, Caracas 1970, 132). La existencia de contradicciones no lleva aparejada la incomunicabilidad de las distintas tradiciones. Tema muy importante en el que no podemos entrar en este momento.

CIRILO FLÓREZ MIGUEL

J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la Religión* (Madrid, Revista de Occidente, 1973) 496 pp.

Cuando quien habita en la casa del pensar contemporáneo se pasea por los títulos y páginas del libro de Gómez Caffarena / Martín Velasco se siente cómodo porque el "ambiente" ha dejado de ser el "enrarecido" de las arcaizantes teodiceas y "De vera religione" a que nos tenían acostumbrados, para trasladarnos a otro muy distinto, que es el de las ciencias de la religión que van desde las filosofías clásicas sobre el tema (Kant, Schleiermacher, Hegel) hasta las más cercanas fenomenologías o sociologías del hecho religioso (R. Otto, M. Eliade, K. Goldammer, G. van der Leeuw, F. Heiler, G. Mensching, Th. Luckmann...). Muy presentes se encuentran también motivos e ideas provenientes ya de la filosofía contro europea de la existencia (K. Jaspers) ya de la veta de pensamiento religioso desarrollado en el área cultural galo (Marechal, Dumery). Nos hallamos, por tanto, ante un intento, noble intento, de dos autores españoles, que pretenden crear fenomenología y filosofía de la religión, bien situados en el tren de la cultura contemporánea. Por todo lo anterior nos sentimos a gusto, muy a gusto entre las páginas del libro, aun cuando frecuentemente no compartamos ni planteamientos ni soluciones.

La primera parte del volumen (1-273) está constituida por la *Fenomenología de la Religión*. Ha sido elaborada por J. Martín Velasco y consta de una introducción y tres largos capítulos. En la introducción se relata a grandes líneas la historia del estudio del hecho religioso hasta el nacimiento de la ciencia moderna de las religiones en el siglo pasado y se describen las principales teorías sobre la naturaleza y el origen de la religión surgidas antes de la aparición de la fenomenología. Posteriormente se estudia el método fenomenológico aplicado al conocimiento de las religiones y se precisa el estatuto epistemológico de esta disciplina en el conjunto de saberes sobre la religión. Situada entre las ciencias de la religión en sentido estricto, por una parte, y la filosofía de la religión y la teología, por otra, la fenomenología es caracterizada como una hermenéutica del hecho religioso que consiste en una descripción comprensiva del mismo a partir de sus múltiples manifestaciones históricas. Su objetivo es la comprensión del sentido de los hechos religiosos; para ello debe referirse constantemente sus manifestaciones externas a la intención específica que el sujeto vive en ellas. La fenomenología de la religión se mantiene dentro de los límites de la "reducción fenomenológica" que le permite poner entre paréntesis los problemas relativos al valor de los hechos que describe y comprende con una fidelidad no exenta de simpatía.

Los dos primeros capítulos de esta parte primera pretenden ofrecer una síntesis de los aspectos esenciales del hecho religioso. El autor comienza por hacer suya la constatación, frecuente desde Schleiermacher, de que el mundo religioso constituye un ámbito específico de la realidad. Este mundo específico supone una "ruptura de nivel" en la experiencia ordinaria, ruptura que es preciso operar para introducirse en

él y comprender su sentido. Para la comprensión del complejo mundo religioso el autor elige la realidad del Misterio, entendido en un sentido semejante al de R. Otto, en el que se subrayan como elementos esenciales la absoluta trascendencia y la relación activa con el mundo del hombre. El Misterio, centro del mundo de lo sagrado, determina la naturaleza de la actitud religiosa como actitud extática o de trascendimiento y actitud salvífica. El carácter absolutamente trascendente del Misterio hace que el hombre no pueda captarlo como objeto directo de ningún acto suyo. Así, pues, la relación con el Misterio sería imposible sin la constitución de una serie de realidades mundanas que sirvan de mediaciones objetivas de su presencia. Tal es la función central en el mundo religioso de las "hierofanías". En ellas proyecta el sujeto religioso esa relación inobjetiva con el Misterio de la que vive. De esta forma surge el hecho religioso positivo con todos los elementos que hacen de él una magnitud histórica específica.

Desde la comprensión del hecho religioso que acabamos de resumir, el autor estudia la historia de las religiones considerando sobre todo las configuraciones de la divinidad a que ha llegado cada una de las grandes formas de religión. En el tercer capítulo son descritas sucesivamente la figura del ser supremo, el politeísmo, el dualismo mazdeísta, el monismo religioso de la tradición hindú, el apofatismo budista en el que la divinidad es representada por la ausencia de toda representación y el monoteísmo de la religión de Israel. En este último ve el autor la más perfecta configuración de los rasgos esenciales del Misterio, a partir de la forma más perfecta de realización de la actitud religiosa. En una breve conclusión se matiza, sin embargo, el alcance de las afirmaciones insertándolas en el nivel fenomenológico en que se inscriben.

La fenomenología de la primera parte, como toda fenomenología, al respetar el primado de los hechos, se ve forzada a practicar "epoché" y a meter entre paréntesis valores e ideas desde los que sería posible cualificar o enjuiciar los datos. Pero la cosa no queda ahí. Es en este momento crítico cuando entran en acción la mente y la pluma de J. Gómez Caffarena para desarrollar una segunda parte del volumen: la *metafísica religiosa* (pp. 275-496), en la que, desde un determinado modelo de comprensión de la trascendencia, se va a intentar criticar, valorar y enjuiciar la conciencia religiosa.

Esta segunda parte completa la Fenomenología de la Religión, aportando la luz de una reflexión filosófica, que se entiende a sí misma como crítica, pero sin disimular una fundamental simpatía con lo criticado. La simpatía proviene de que la filosofía desde la que se hace la crítica es la de la tradición *metafísica* de Occidente, en su versión post-kantiana ("trascendental", "fenomenológico-existencial"); y esa tradición es hija de la matriz religiosa cristiana. Se aspira a que la simpatía no destruya el carácter crítico; en realidad, toda crítica se ejerce desde unos determinados presupuestos y puede inducir prejuicios; la posible neutralización de éstos sólo le vendrá a través de un diálogo lo más universal que quepa.

En nuestro caso, el diálogo se supone en gran parte hecho en dos volúmenes que han precedido (*Metafísica Fundamental*, Madrid, Revista de Occidente, 1969 y *Metafísica Trascendental*, ib. 1970) y cuyas conclusiones son punto de partida para la presente *Metafísica Religiosa*. Sin esta referencia a las dos primeras partes de la trilogía, la tercera no resulta inteligible ni podría cumplir su cometido de crítica de la Religión con suficiente imparcialidad. Una vez supuesto el diálogo y la selección operada por él en las dos primeras etapas, se puede comprender mejor que el gran *Partner* del diálogo en la tercera sea el filósofo de la existencia Karl Jaspers; fiel compañero en la vía existencial a la *Metafísica Trascendental*, es al final tenaz en su negativa a

aceptar esa *personalización de la Trascendencia* (la "actividad del Misterio", en términos de la Fenomenología) que opera la conciencia religiosa. El debate queda entonces centrado en dos posibles versiones de la comúnmente profesada "fe filosófica": aquella que la concibe como la última palabra de una fe religiosa purificada (excluyendo finalmente la posible "revelación divina") y aquella que la concibe como una primera-palabra, todavía abierta a la fe religiosa (confesión de tal revelación).

El método, que se presenta y defiende pormenorizadamente en la larga Introducción (277-312), consistiría en el intento de construcción por parte de la filosofía metafísica de aquellas hipótesis en las que la conciencia religiosa podría reconocer la versión conceptual de sus vivencias y sus símbolos; construcción seguida de autocrítica.

Este proyecto se realiza, en tres pasos sucesivos, en los tres primeros capítulos. Dos se refieren a las características definitorias del ser personal. Los títulos son expresivos: "El Entender Absoluto como postulado trans-simbólico" (313-43), "El Amor Originario como postulado trans-simbólico" (345-71). Partiendo de que la conciencia religiosa atribuye vividamente las características de inteligencia y amor (libertad) a lo Absoluto, se estudian las condiciones en las que cabría postular (en sentido kantiano) que tal atribución no fuera en tal medida simbólica que requiriera ser interpretada en una clave no simbólica ya no personal. Se piensa poder llegar a una conclusión positiva prolongando los mismos temas argumentales que dirigieron los desarrollos esenciales de la Metafísica Fundamental y la Metafísica Trascendental. El tercer capítulo, "Sistema de la realidad en perspectiva religiosa" (373-402), busca establecer los rasgos básicos de aquella "cosmovisión" en que pueden ser integradas las hipótesis recién postuladas: será un "idealismo de la libertad" en la expresión de Dilthey; es decir, ni materialismo, ni dualismo irreductible, ni "neutrismo" ("idealismo objetivo"); un espiritualismo, que no tiene por qué ser extremo (acosmista).

Los dos últimos capítulos ("El mundo como creación de Dios", 403-442, "La historia como designio providencial y vía de salvación", 443-85) constituyen una especie de "conversio ad Physicam" de la Metafísica; y prestan atención a las mediaciones hierofánicas con las que la conciencia religiosa interpreta el mundo y la historia para concretar su referencia última al Absoluto Personal. No se entra en ningún detalle, sino se busca sólo el apoyo crítico fundamental para esta doble estructura. Con esta ocasión se estudia el alcance de la huella que pueda, en su teleología, constituir el mundo. No "prueba a Dios" ni lo refuta; es para el ya creyente para quien es hierofanía. El problema del mal es tratado ampliamente en estos capítulos, en su doble aspecto de mal físico y mal específicamente humano. No se espera ninguna conclusión optimista; sólo se busca comprender elementalmente razonable a la conciencia religiosa que cree en Dios a pesar del mal.

La conclusión (487-96) compara brevemente el resultado obtenido con el de los libros de Jaspers (*La fe filosófica ante la revelación*) y Kant (*La religión en los límites de la sola razón*); y orienta la investigación que debería seguir "hacia la hermenéutica de la positividad religiosa".

* * *

En la obra de Martín Velasco/Gómez Caffarena resuenan ecos de "Esprit de finesse" pascaliano, orquestados con acordes de idealismo germano. Callo los muchos elogios que podrían hacerse a las descripciones histórico-fenomenológicas de la primera parte y a las construcciones metafísicas de la segunda para plantear algunos interrogantes que me sugieren las intenciones y los presupuestos subyacentes al libro.

Podríamos agrupar los interrogantes desde un doble punto de vista: a) desde la metodología usada por Martín Velasco en el tratamiento de los hechos religiosos; b) desde el modelo de comprensión de la trascendencia elegido por Gómez Caffarena.

El objetivo de la fenomenología de Martín Velasco: *comprensión del sentido de los hechos religiosos*, se alcanza en cuanto que aquella capta la significación de lo religioso para los sujetos que lo viven. Deja, no obstante, flotando la pregunta por la verdad de la religión. Esta parece difícilmente planteable desde una hermenéutica descriptiva que pone entre paréntesis los valores y las ideas. La pregunta sobre la verdad de los datos no logra tener respuesta desde la neutralidad ético-ideológica de los datos mismos. Es el talón de Aquiles de todo positivismo fenomenológico cuando nos narra acontecimientos históricos o nos analiza situaciones sociales. No me extraña, pues, el recurso obligado a la intención del sujeto y el referir a ésta las manifestaciones externas de su religiosidad. Tal operación permitiría superar la limitación del método descriptivo arriba aludida, al vincular los problemas del sentido de la verdad y del valor de los hechos religiosos a la subjetividad. Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja ya que nos remite al modelo de comprensión de la trascendencia elegido por Gómez Caffarena, modelo que me parece coincidir con el apenas perceptible pero no por eso menos operante en Martín Velasco.

En efecto: el modelo de interpretación de la trascendencia elegido por Gómez Caffarena no es ni el cosmológico-metafísico de la tradición aristotélico-escolástica, ni el racional-naturalista de la físico-matemática clásica o de la filosofía racionalista, ni siquiera el histórico-social de los humanismos sociales contemporáneos, sino el antropológico-existencial que priva en los humanismos personalistas de proveniencia cristiana desarrollados en Europa durante las Edades Moderna y Contemporánea. Es a partir de tal "pre-opción" desde donde hay que valorar los resultados altamente positivos obtenidos, las limitaciones que la opción implica y las deficiencias que se manifiestan a la hora de asumir situaciones del hombre y de la religiosidad actuales, situaciones impuestas por una hermenéutica social de la religión.

Si la elección de la categoría "misterio" como clave de comprensión de lo religioso permite a Martín Velasco mantener por una parte la trascendencia y por otra justificar la necesidad de un universo de mediaciones objetivas de lo religioso, el modelo antropológico-existencial va a permitir a Gómez Caffarena el desarrollo de una *ontología religiosa*, —este título me parece más afortunado que el de metafísica religiosa que connota un modelo físico-metafísico de interpretación de la trascendencia no usado por el autor— en la que a partir de una subjetividad personal ideal se elabora un proyecto de comprensión religiosa de lo real, calificado de *idealismo de la libertad*, en el cual se encajan a continuación los grandes temas del pensamiento religioso clásico: el mundo, la historia, Dios. Sin embargo, y a pesar del "logos intrínseco de la conciencia religiosa" alcanzado, *ni en un caso ni en otro se habilita un horizonte adecuado que haga posible una hermenéutica ético-social de lo religioso y cristiano*, tal como parece estar exigiendo el proceso de socialización en el que se encuentra la cultura actual. Es más: prisionero el modelo antropológico-existencial de un idealismo de la subjetividad, parece condenado a una utopía del sujeto, ribeteada de tintes neorománticos y neopietistas, en la que se tropieza con dificultades al recuperar la *positividad absoluta*, que viene dada como "historia" en el cristianismo, como *comunidad absoluta* en el catolicismo y como *razón absoluta* en la objetividad del mundo y de la historia.

Los autores poseen plena conciencia de tales interrogantes. Tan conscientes son que me aventuro a indicar que son ellos y no otros, los que merodean insistentemente

en torno a sus palabras y a sus ideas. La fenomenología de Martín Velasco canaliza, incluso, una respuesta al tema de la positividad del cristianismo al tomar como centro la realidad del misterio, que, por ser trascendente, no puede menos de hacerse presente a través de unas "mediaciones objetivas" que confieren a toda religión su condición positiva y que en el cristianismo se concretará en una positividad histórica. De explicitar tales presupuestos se trata. El libro ha recorrido un largo trayecto de un camino en el que resta buena parte aún por recorrer. De ahí que la sensación de agrado por el trecho andado acuse el desasosiego causado por la impaciencia y el deseo de la meta que aún espera.

J. M. G. GÓMEZ-HERAS

1. *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine*. Préface du Doyen Georges Bastide (Paris et Toulouse, P.U.F.-Privat, 1968) 238 pp.
2. *Les temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique Latine*. Préface de Georges Hahn. Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail (Toulouse 1971) 214 pp.
3. *Pensée iberique et finitude. Essais sur le temps et la mort chez quelques écrivains espagnols et portugais contemporains*. Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail (Toulouse 1972) 200 pp.

Esta trilogía es obra colectiva del E.R.A. (Equipe de recherche associée), vinculado al C.N.R.S. (Centre National de Recherche Scientif.) que trabaja, bajo la dirección de Alain Guy, en el estudio del pensamiento hispano-portugués en la Universidad de Toulouse-Le Mirail. Los dos primeros volúmenes nos dan una antología de textos de pensadores muy significativos de nuestra hora en el ámbito ibérico, presentados en iluminadas introducciones por este equipo de trabajo. El tercero es una reflexión sintética y más personal, elaborada igualmente por diversos miembros del equipo que se han acercado a alguno de los máximos pensadores o poetas hispánicos para percibir cómo han sentido y desarrollado el tema, objeto de estos estudios.

El tema queda bien patente en el título de los diversos volúmenes de la trilogía. G. Bastide, en el prefacio al primer volumen penetra en la metafísica latente en las cuestiones sobre el tiempo, la muerte y la finitud para advertir que se cuestione en toda esta temática en torno al eterno problema filosófico de lo *Uno* y lo *Múltiple*. Este problema vuelve a retornar siempre en toda conciencia que no haya sucumbido a la sofistería de los especialistas. En este tema, del que Pascal hubiera dicho que es un pecado no pensar en él, los espiritualistas hispánicos han penetrado con sinceridad de expresión. Por ello, en este momento cultural en el que andamos en busca de un humanismo pleno sería lamentable no tener en cuenta la aportación irremplazable del espíritu hispánico, que debe contribuir a un diálogo metafísico, hombre con hombre, sobre el que se ha de levantar la casa humana de nuestro común destino.

Estas palabras de G. Bastide, mejor que cualquier comentario, nos introducen de lleno en la temática propuesta en esta trilogía que ahora queremos brevemente presentar al español meditativo.

1. Abre la primera serie Juan Cobos, quien presenta muy brevemente al médico-pensador Pedro Laín Entralgo. Pero basta la frase que cita de Laín para enmarcar a éste debidamente: "Durante cinco lustros todos mis escritos han visto la luz, salidos

de la imperiosa necesidad de pasar de la historia de la medicina a la antropología medical y de ésta a la antropología general o filosófica". Desde esta perspectiva hay que leer las páginas de Laín que se recogen aquí sobre la espiritualidad del pueblo español, vivida a flor de piel de un modo tensional y entre virtualidades inmanentes y vocación del *más allá*.

Alain Guy y André Serres penetran en la temática de X. Zubiri en torno al concepto metafísico de *religación*, que el hombre de nuestros días se resiste a reconocer. Pero es muy probable, según la reflexión zubiriana, que al fin de la experiencia contemporánea de ateísmo la humanidad redescubra un día su vivificante religación con lo Eterno. El texto acotado es una reflexión de Zubiri sobre el presente humano en cuanto implica su pasado y se proyecta hacia el futuro. En lo cual se halla la raíz de la historicidad humana.

La breve nota de Marc Vitse sobre Julián Marías subraya que éste es un metafísico que se esfuerza por unir el raciovitalismo orteguiano con el catolicismo tradicional. El texto presentado versa sobre la *teoría analítica de las generaciones*. Tema muy conocido pero siempre interesante.

Gilberte Seguela presenta a Luis Martín Santos en su intento de superar la síntesis del pensamiento existencialista con el de Freud, realizada imperfectamente por Caruso, Frankl y Bossan desde la psicoterapia. Las páginas que se nos dan aquí son una reflexión sobre la *temporalidad* en la *cura psicoanalítica*.

Pablo A. de Cobos oyó y admiró en Segovia el vigor intelectual del poeta-pensador A. Machado. María Lafranque nos ofrece aquí la traducción de sus reflexiones sobre la *poética* y la *metafísica* del tiempo en el poeta-pensador.

La mentalidad proteica y atormentada de José Gaos es serenamente captada por Alain Guy, quien ve pasar a Gaos por diversas etapas: neo-kantismo, fenomenología, bergsonismo, raciovitalismo orteguiano y existencialismo agnóstico. Aquí nos ofrece una meditación de Gaos sobre *tiempo, dimensión esencial del hombre*.

El hispanista Zdenek Kouřim analiza con brevedad y precisión la idea central del pensamiento de J. Ferrater Mora a quien él mismo apellidó con el nombre de *integracionismo real o empirismo dialéctico*, concepción en la que no cabe ningún absoluto, sea naturaleza, espíritu o conciencia. Desde esta concepción Ferrater Mora se encara con la muerte que puede ser mirada como un simple cesar o como una autorrevelación que nos enfrenta con nuestra libertad.

De nuevo Marie Lafranque hace otra presentación, la de José Luis Fernández de Castillejo, espíritu inquieto que reacciona contra el espiritualismo tradicional español e igualmente contra el neo-positivismo que aprendió de su maestro E. Tierno Galván, por ser todos ellos mentalidades egocéntricas. Busca la renovación del pensamiento en una vinculación con la profunda filosofía del Oriente.

Los aspectos filosóficos de la obra literaria de Ramón del Valle Inclán son presentados por Dominique Quetin-Mauroy, quien ve en *La lámpara maravillosa* cómo el literato gallego percibe por vez primera en las letras españolas contemporáneas al *hombre como ser en el tiempo* y al tiempo como *enemigo del hombre*.

Tema parecido presentan Albert Fenet-Garde y Monique Fenet-Garde respecto de los poetas mejicanos de hoy para quienes la muerte implica siempre la idea de retorno hacia lo que se era antes del nacimiento: estado de gracia para unos, luz o nada para otros.

Cierra este volumen el pensador José Luis Aranguren, cuya silueta ideológica es delineada por André Serres. En el tema de la muerte Aranguren pide a la historia que oriente a la metafísica, pues todas las culturas se han enfrentado con este gran

tema. El texto elegido está tomado de la *Etica* en la que Aranguren describe las diversas actitudes ante la muerte.

2. El segundo volumen nos muestra el mismo tema del tiempo y de la muerte en la filosofía contemporánea de la América latina. La breve presentación de G. Hahn pone en relieve la importancia de este volumen desde el punto de vista del *diálogo de culturas*, una de las cuestiones capitales del próximo futuro.

La benemérita hispanista Marie Laffranque presenta a María do Carmo Tavares de Miranda, profesora en Pernambuco, que estudia el problema del tiempo y de la muerte, aunando sus reflexiones filosóficas con las investigaciones bíblicas que están hoy en vanguardia.

Juan Cobos reconoce que la cultura maya se hallaba en plena decadencia cuando llegaron los españoles a Méjico. Pero hoy es objeto de estudio entre los investigadores. Uno de estos es Miguel León-Portilla, profesor en la Universidad Nacional Autónoma de Méjico, quien ha centrado sus investigaciones en la mitología y religión mayas en las que hay que ver el pensamiento filosófico del Méjico pre-colombiano.

Alain Guy y Marc Vitse valoran justamente al filósofo mejicano Luis Abad Carretero, nacido en España y discípulo de Ortega y García Morente. Vive en Méjico desde 1939. Su doctrina de la *viscencia* intenta aclarar el tema del tiempo, pero no tanto el instante mismo, cuanto el hecho realizado en el instante. Este no se explica en su profundidad como pensamiento especulativo, según pensaba el racionalismo, sino como función volitiva, ligada en su trasfondo a los instintos, impulsos y deseos. Es muy sugerente el texto seleccionado sobre los ritmos temporales.

El presente inviolable es el tema seleccionado por Albert Fenet-Garde y Alain Guy del gran filósofo argentino, nacido en España, Francisco Romero. Debe éste su vocación filosófica al viaje que hizo Ortega a la Argentina en 1916. Adversario decidido del positivismo, vigente entonces en Argentina, es un orteguiano de tipo muy personal. Su filosofía se la puede definir como un *personalismo dialogante*, que supera el idealismo soñatorio por el acercamiento afectivo volitivo a los otros.

Sylvie Kouřím y Zdenek Kouřím presentan a Vicente Ferreira da Silva, quizá el filósofo de más renombre dentro del existencialismo brasileño. El tema antropológico es la preocupación de este pensador. Y dentro de la antropología hay que centrar sus reflexiones sobre la muerte, como la seleccionada en este volumen.

André Gallego con Z. Kouřím presentan a Luis Farré, nacido en España y domiciliado en Argentina, quien ha designado su propia doctrina con el nombre de *espiritualismo*. Con esta palabra quiere significar L. Farré la creencia de que los caminos para el hombre no están cerrados sino abiertos a la trascendencia a través de la esperanza, la inteligencia y la moral. El tema acotado es una profunda reflexión sobre la muerte en su significación para el hombre.

Juan Enrique Bolzán es una conquista del neo-tomismo en Argentina. Paulette Patout hace su presentación y selecciona uno de sus bellos textos sobre la experiencia del tiempo.

Agustín Basave significa hoy en Méjico un agustinismo puesto al día desde los análisis actuales del pensamiento existencialista. El cultivo de la fenomenología le ha llevado a un humanismo ontológico muy original, de raíces profundamente hispánicas. Así le presenta Alain Guy, quien ha acotado de su libro, *Metafísica de la muerte*, un texto sobre la *muerte como situación límite*.

Cierra este segundo volumen un texto de Francesc Botey sobre lo que pudiéramos llamar desde ahora: *la filosofía del gitanismo*. Vivió éste con los gitanos cuatro años en Barcelona. En filosofía ha asimilado el optimismo de Teilhard de Chardin junto con

los esquemas estructurales de Levi-Strauss. La hispanista Marie Laffranque lo presenta y selecciona un texto bien significativo para comprender este acercamiento a una de nuestras vivencias cotidianas más desatendidas hasta ahora.

3. El tercer volumen recoge las visiones sintéticas sobre pensadores ibéricos, estudiadas en el centro hispánico de la Universidad de Toulouse.

La primera visión es de Alain Guy, el incansable promotor de estos trabajos. Estudia la *temporalidad* y la *muerte* en José Gaos. Este espíritu inquieto ha buscado, pero no ha hallado. Es, con todo, consolador poder constatar con Alain Guy la pregunta que se hace sobre la posibilidad de que la finitud temporal del hombre pueda abrirse con certeza a lo Infinito. Reconoce Gaos hallarse ante el misterio. Y con franqueza que le honra concluye que una antropología no puede llegar nunca a perfección si ella no acaba en *teología*.

Lourenzo Heitor Chaves de Almeida estudia el tema de la muerte en Antero de Quental. Este juzga que el destino humano del morir —él lo anticipó en su vida con el suicidio— es la única idea capaz de dar base moral a la vida humana. De donde la necesidad de la presencia de esta idea en la conciencia del hombre para que pueda éste conducirse moralmente. Su ausencia produce ineludiblemente en el hombre un estado de autoadoración y autoabsolutización. Las críticas de Chaves de Almeida a esta interpretación de la vida y de la muerte parecen muy pertinentes cuando achaca a este método de filosofar el ser incapaz de sentir al hombre tal como es e incapaz igualmente de poder darle una regla de conducta que pueda ayudarle a edificar su existencia.

Jean-Noë Loubès estudia el tema de la muerte en el novelista español Vicente Blasco Ibáñez, cuya obra parece toda ella un canto al impulso vital de la carne. La interpretación sobre el novelista se puede resumir en esta tesis: En toda la obra de Blasco Ibáñez la muerte se halla siempre en el corazón de las exuberancias frenéticas de la vida. Más allá de la indiferencia nihilista ante la muerte o de vivirla con sentimiento trágico Blasco Ibáñez pide una actitud serena y viril que recuerde a nuestro Séneca y se halla en línea con el sentido heroico de la dignidad del caballero español.

Una vez más es el tema de la muerte en M. de Unamuno objeto de estudio. Esta vez lo hace el hispanista checo Z. Kouřím, quien motiva su reflexión en las figuras llevadas al teatro por el poeta-filósofo de Salamanca. Z. Kouřím primeramente subraya, siguiendo a J. Marías, la importancia del teatro para comprender el pensamiento de Unamuno y después analiza el tema de la muerte en lo interior de la obra teatral unamuniana. Desde dos vertientes estudia preferentemente el tema: la muerte como devenir y la posibilidad de trascender a la muerte. Toda esta temática la ve justamente resumida en la frase que Unamuno tomó del *Obermann*: "Si la nada es lo que nos está reservado, hagamos que ello sea una injusticia".

La percepción del tiempo y de la muerte en la obra poética de Luis Cernuda es estudiada por Suzanne Brau, quien piensa que la frecuencia de las citas del poeta sobre el tema del olvido dan la clave para sentir su problemática íntima en torno al tiempo y a la muerte.

El discípulo orteguiano Antonio Rodríguez Huéscar es objeto de una monografía muy iluminada por Dominique Quentin-Mauroy en la que estudia la rebeldía que sintió aquél contra el tiempo. Su actitud pudiera resumirse en este pasaje acotado: "El valor implica siempre una lucha contra el tiempo, una victoria lograda a su costa".

Concluyen estos estudios con una aportación de Marie Laffranque sobre la *intra-historia* en la *hora española*. El tema es sumamente sugestivo y está desarrollado con aguda penetración. Pudiera resumirse en este texto, discutible, pero muy sugerente:

“La hora española, diferente en cada oscilación pendular, motiva la simpatía y el desconcierto de este mundo moderno que quiere marchar como un reloj”. Frases populares como éstas: *Hay que dar tiempo al tiempo, Hoy es siempre todavía*, etc., son analizadas con fina penetración, muy en la línea de A. Ganivet y M. de Unamuno, que tan hondo han calado en este tema de la *intra-historia* de España.

Este tercer volumen lo cierran dos *Apéndices* en los que se da la traducción francesa de una pequeña antología de L. Cernuda y un estudio de A. Rodríguez Huéscar.

La aportación hispánica del centro de la Universidad de Toulouse es para nosotros, españoles, una lección y un reproche. Lección, por su método de trabajo y por sus logros. Reproche, porque una vez más necesita el complejo de inferioridad del español, del que López Ibor ha hecho el psicoanálisis, que se le valore fuera para comenzar a hacerlo *desde dentro*.

E. RIVERA DE VENTOSA

J. M. Ramírez, *Opera Omnia*: I. *De ipsa Philosophia in universum*. II. *De Analogia*. III. *De hominis beatitudine* (Madrid, C.S.I.C., Instituto Luis Vives, 1970-1972).

La edición de las obras completas del P. Ramírez, llevada a cabo por el Instituto Superior de Investigaciones Científicas, ha sido saludada como un acontecimiento extraordinario en el campo de la Filosofía, de la Teología e incluso de la cultura española. Es posible que en determinados ambientes, hábitos de novedades y de posturas de moda, con frecuencia bastante simplistas y superficiales, la publicación de las obras del P. Ramírez sea considerada como desfasada y carente de actualidad. Pero la historia se encargará de dar la razón a quien la tiene, y en este caso, no dudamos que un día se reconocerá universalmente la importancia de esta edición por tantos títulos dignos de ponderación.

Los numerosos volúmenes que abarcará esta edición completa, son el fruto sazonado de una vida consagrada al estudio, a la reflexión y a la contemplación de la verdad natural y de la verdad revelada. Porque esto fue en realidad la aspiración del P. Ramírez durante toda su vida: la conquista de la verdad para trasmitirla a los hombres que, al decir de Aristóteles, impulsados por la misma naturaleza *scire desiderant*.

Se ha dicho, y con razón, que el P. Ramírez fue un apasionado de la verdad. La buscó con tesón, convencido de que se trataba de un tesoro de inapreciable valor y, en la búsqueda, supo anteponerla a todo prurito de novedad.

Dotado de gran confianza en las fuerzas del espíritu, pero al mismo tiempo consciente de las limitaciones de la inteligencia humana, caminó con paso seguro por las altas regiones de la especulación.

Cultiva la filosofía y la teología, y se precia de ser fiel discípulo de santo Tomás, al que secunda no tanto por el prestigio de que goza, cuanto porque en él descubre al infatigable investigador que no descansa hasta haber hallado la verdad. Un examen a fondo de sus obras, no carente de personales observaciones críticas, le lleva a la convicción profunda de sentirse compenetrado con el maestro. Como él se siente obsesionado por el problema de Dios, a la luz del cual, todos los demás problemas del hombre, su filosofía, sus actos, su felicidad, así como las vías seguras para lograrla, encuentran adecuada solución.

Las innumerables citas de autores antiguos, medievales, modernos y contemporáneos que aparecen en sus obras, juntamente con los análisis que de ellos hace, reflejan no

solamente su inmensa erudición, sino su espíritu crítico y su capacidad de selección. Sin pretender hacer ostentación de originalidad, a través de sus escritos se revela la incansable labor personal consagrada al análisis, depuración y selección de ideas y razones que le permiten alcanzar el inapreciable tesoro del saber, pero del saber bien entendido, porque como él mismo nos dice, no es sabio en el sentido auténtico de la palabra, el que solamente sabe, sino el que sabe que sabe, y cómo lo sabe, es decir, el que sabe reconocer los límites de su saber.

Finalmente, tiene un fino sentido del orden, y aunque sus obras estén escritas en latín y en ellas se ventilen problemas profundos que por su naturaleza entrañan dificultad de intelección, la precisión cuidada de los conceptos y la claridad expositiva del texto, hacen posible que el lector pueda seguir con interés su lectura, y se adentre en el pensamiento del autor con relativa facilidad.

La edición ha sido preparada con esmero y cuidado por el P. Vitorino Rodríguez, que fue discípulo y fiel confidente del maestro. El Instituto Superior de Investigaciones Científicas la ha patrocinado. Descendiendo ya a cada una de las obras, figura en primer lugar:

I. *De ipsa Philosophia in universum*

Se divide en tres partes que después subdivide en otras para una más clara y precisa exposición. En la primera expone el concepto de filosofía; en la segunda, la división; y en la tercera, las propiedades de la misma. En la exposición de estos temas fundamentales juegan un papel importante la eurística, el método, el proceso que se sigue, y las relaciones de la Filosofía con la Teología y con otras ciencias.

La exposición es altamente especulativa, pero salta a la vista, a través de ella, que el autor recurre con frecuencia a la historia para explicar el origen de los conceptos y las circunstancias que los motivaron. Son interesantes su retrospección crítica, que se extiende desde los presocráticos hasta Ortega y Gasset, y su alta reflexión metafísica al tratar de exponer la naturaleza misma de la filosofía. Finalmente, llama también la atención, la importancia que el autor atribuye al método, tanto desde el punto de vista de la investigación, como de la enseñanza de la misma; asimismo señala las normas válidas para asegurar la consecución de ambos objetivos.

II. *De Analogia*

La obra está dividida en cuatro volúmenes, con un total de XX+1.947 páginas. La paginación es seguida a lo largo de los cuatro volúmenes. Se trata de una obra monumental que, por sí sola, sería suficiente para inmortalizar al autor como pensador profundo y filósofo de primera categoría.

El tema le apasionó, tal vez como ningún otro. Desde el primer momento advirtió la importancia del mismo. Se dio cuenta de los peligros que entrañaba la Filosofía Moderna como ya se estaba manifestando en el confusiónismo imperante a la sazón. Advirtió asimismo que la *analogía* era el único camino seguro para hacer expedito el camino que conduce al conocimiento de Dios y de las cosas, del espíritu y de la materia, evitando los extremos de equivocismo y antropomorfismo a que necesariamente están abocados quienes ignoran o rechazan la doctrina de la analogía. Por eso se explica que, durante toda su vida, dedicara tantos esfuerzos y horas de trabajo al estudio de este tema.

Su proyecto era ambicioso. Pretendía hacer un estudio profundo del concepto de la analogía, tanto desde el punto de vista histórico como del análisis metafísico de la

misma. Asimismo, intentaba conocer y dar a conocer las propiedades, la división y el uso de la analogía en la filosofía, en la teología y en el lenguaje en general.

Por lo que se refiere al estudio histórico de la analogía, tenemos que confesar que solamente pudo llegar hasta Platón, y en lo relativo a la aplicación de la analogía, su exposición se limita al uso que de ella se hace en la Teología y en el tratado filosófico del *Ens in quantum ens*. A esto hay que añadir que el texto utilizado para esta parte de la edición, no fue revisado por el autor. Se trata sencillamente de unas notas o apuntes que el autor preparó para conferencias o explicaciones de clase; notas o apuntes que el editor, con buen acuerdo, ha querido incorporar a la edición, para completar, en lo posible, su exposición.

La parte más lograda es, sin género de duda, la referente al concepto metafísico de la analogía. En ella se conjugan maravillosamente la profundidad de pensamiento, la precisión de conceptos y la claridad de expresión.

En lo tocante a la división de la analogía, llama la atención la reivindicación que hace de la analogía de *atribución intrínseca* que Ramírez defiende como propia del mismo santo Tomás. Es este uno de los puntos en que el autor, después de un serio y concienzudo estudio, no duda en separarse de la tradición tomista que, a su juicio, a partir de Cayetano no acertó a interpretar al maestro común. Asimismo resulta verdaderamente original el análisis y la aplicación que hace de la analogía de *desigualdad*. Junto a estos conceptos y en íntima relación con ellos, se exponen otros no menos interesantes, como el del concepto formal y objetivo, el de la inmaterialidad como raíz del conocimiento, la doctrina de la abstracción y sus grados para la obtención de los diversos objetos inteligibles aptos para la especificación de las ciencias. Todo ellos, como fácilmente puede advertirse, de alta especulación metafísica.

La obra se completa con dos apéndices interesantes. En el primero, se reproduce el texto del artículo del P. Ramírez, *En torno al famoso texto de santo Tomás sobre la analogía*, publicado en *Sapientia* 8 (1953) 166-92. En el segundo, se recogen los juicios vertidos por el autor sobre la analogía, en las recensiones que él hizo en *Ciencia Tomista*.

Aunque incompleta, esta obra es la más amplia, la más profunda y acabada que se ha escrito sobre la analogía. Defectos, los de todas las obras no terminadas o publicadas sin la última revisión del autor. También puede ser objeto de crítica, el que haya sido editada en latín. Es cierto que una edición en castellano hubiera tenido la ventaja de estar al alcance de generaciones jóvenes de estudiosos de habla española que no dominan el latín, pero no es menos cierto, que la lengua latina es más universal en el mundo de los especializados en filosofía y teología. De todos modos, la obra en conjunto, es extraordinaria, y si el autor no pudo terminarla, ha dejado trazado el camino para que otros estudiosos completen lo que él no pudo realizar, especialmente el estudio histórico y las aplicaciones de la misma a la Teología, a la Filosofía y a las ciencias en general.

Solamente nos resta agradecer al editor el esfuerzo realizado para organizar sistemáticamente tantos elementos dispersos, y para completar los datos bibliográficos que tan importante papel juegan en la edición.

III. *De hominis beatitudine*

La presente obra, en cinco volúmenes, con un total de LIX+2.481 páginas, es un Comentario teológico-filosófico a las cuestiones I-V de la I-II de la *Suma Teológica* de

santo Tomás. En ella se recoge el fruto de muchos años de estudio y de enseñanza en Friburgo (Suiza) y en Salamanca.

La obra es eminentemente teológica, pero a través de su exposición se recurre constantemente a la filosofía, a la que el autor considera como instrumento valioso para exponer y explicar el sentido auténtico de las verdades reveladas, ya que como él mismo dice, "Se habet enim Philosophia ad Theologiam sicut Philologia ad exegetam et sicut Paleographia et Chronologia et Critica ad historicum". Más aún, llega a decir, con palabras de León XIII, que la Teología está necesitada de la Filosofía para que pueda gozar del carácter de verdadera ciencia "requiritur Philosophiae usus, ut Sacra Theologia naturam, habitum ingeniumque verae scientiae suscipiat atque induat". Por esta razón, la exposición se hace, a través de todo el comentario, a base de una sólida fundamentación filosófico-teológica.

Las fuentes a que recurre, son abundantísimas, y han sido seleccionadas con un criterio sano, no exento de crítica objetiva. Entre ellas sobresalen las Sagradas Escrituras, los Santos Padres, los autores profanos como Aristóteles, Boecio y otros, y los grandes comentaristas de santo Tomás, a los que juzga con respeto, pero sin excluir la sana crítica que la verdad objetiva exige.

Su método es positivo-especulativo. Juega un papel importante el recurso a la historia, ya que los artículos y argumentos de santo Tomás están en cierta manera condicionados por las circunstancias en que tuvieron origen; por eso, el esclarecimiento de las mismas, es importante para descubrir el sentido y alcance del texto que se comenta. A través de todo el comentario se revela el autor como gran conocedor de este método histórico que con gran habilidad utiliza, no sólo en esta obra, sino en todas sus publicaciones y explicaciones de cátedra. Esto no obstante, la exposición es eminentemente especulativa, porque el comentario debe acomodarse al texto, y éste es ante todo doctrinal y especulativo. Precisamente en la especulación es donde el comentario alcanza más altura, sobre todo cuando trata de exponer la esencia metafísica de la felicidad, así como el carácter y valor del principio de finalidad y su relación con el de causalidad eficiente.

El comentario es amplio como los de mayor extensión, y la profundidad de pensamiento no inferior a la de los mejores comentaristas. El autor como si presintiera la objeción que pudiera hacerse de que es excesivamente largo, y por razón de la forma en que se presenta, tal vez desfasado, advierte que el valor de una obra no se ha de juzgar por el número de las páginas de que consta, ni su novedad por la fecha de aparición al público, sino por la calidad de la misma. "At... commentaria non sunt iudicanda ex eorum prolixitate aut brevitate, sicut neque ex vetustate aut novitate. Si vera, si solida, si profunda sunt, unquam sunt nimis longa, semperque nova erunt; sint autem falsa, si imbecilla, si superficialia, unquam erunt nimis brevia, semperque erunt vetustissima" (Praef. XVII).

Tiene además este comentario la particularidad de buscar directamente la exposición del texto, a diferencia de otros en los que el texto no fue para sus autores más que la ocasión o punto de partida para exponer las controversias y disputas de escuela vigentes a la sazón. Por eso, en ellos, el texto aparece como asfixiado por tan proliferas digresiones. El P. Ramírez, en cambio, busca ante todo el esclarecimiento del sentido del texto "absque ulla controversiarum febris et sine ullo speculationis aut historiae horroris" (Praef. XIII). Para lograrlo, sigue paso a paso el texto de santo Tomás y procura ilustrarlo recurriendo a las fuentes y a los lugares paralelos de todas sus obras, conforme al principio de que el mejor intérprete de un autor es el autor mismo "per se notum est optimum interpretem uniuscujusque Auctoris ipsummet esse" (Praef. XIV).

El comentarista recoge en esta obra los documentos pontificios que hacen referencia a esta materia, especialmente los aparecidos después de la muerte de santo Tomás. También se han integrado los errores y herejías recientes, errores y herejías que el autor expone con amplitud y somete a serena y fundamentada crítica; todo ello encaminado a esclarecer el sentido del texto y las fórmulas de la fe en lo que atañe a esta materia.

Por lo que al contenido del comentario se refiere, podemos añadir que, como indica su título *De hominis beatitudine*, en él se ventila uno de los problemas más acuciantes de la humanidad, el de la felicidad del hombre. Brota de su misma naturaleza, y por eso ha gozado y continúa gozando de perenne actualidad.

Al comentario propiamente dicho, hace preceder tres prolegómenos que figuran como introducciones: Introducción General a la Teología Moral; Introducción Especial al tratado *De hominis beatitudine*; y una cuidada selección bibliográfica sobre el tema en cuestión.

En el primero de dichos prolegómenos expone las razones de esta Introducción a la Teología Moral. A su juicio, por razón del objeto formal, no tendría razón de ser, ya que la Teología, a diferencia de la Filosofía, no es un todo genérico que se divide en especies distintas, ni un todo análogo que abarca varios géneros en los que puede dividirse, sino una especie átoma que no admite diferencias específicas. Las diversas parte de la Teología son, pues, simples partes integrantes de la misma. Por eso, antiguamente y a través de toda la tradición hasta el siglo XVIII, sólo se hacía una introducción a la Teología.

A partir del siglo XVIII, se introdujo la innovación de dividir la teología en partes específicamente distintas, y consecuentemente comenzaron a aparecer las introducciones a cada una de ellas. Con este motivo, el autor hace un estudio de la historia de esta innovación, advirtiendo al final de la exposición, que él no comparte esta opinión, como tampoco la comparten los más grandes teólogos de todos los tiempos. "Ex quo ergo Theologia Moralis est eadem specie cum Dogmatica unaque essentia cum Theologia universa, eius specialis Introductio non est concipienda sicut concipitur introductio in moralem philosophiam, neque est ita absolute necessaria —sed solum debet exhibere propriam et immediatam materiam circa quam versatur sub eadem ratione formali qua— theologiae dogmaticae et totius theologiae ut sic" (Prol. I, p. 48). Si accede, pues, a poner una Introducción a la Teología Moral, no hace más bien para determinar la materia sobre la que versa "ad ostendendam propriam et immediatam materiam circa quam versatur", así como el método y otras particularidades propias del tratado.

En el segundo prolegómeno, el autor expone la importancia del tema —que no es ni más ni menos que el problema del destino y felicidad del hombre—, las dificultades que entraña y la división del tratado.

En el tercero, como ya se indicó más arriba, se nos ofrece una cuidada selección bibliográfica que abarca las obras más importantes que se han escrito sobre esta parte de la Suma. Son obras que el mismo autor ha estudiado y utilizado para este trabajo, y pertenecen a grandes filósofos, santos Padres y teólogos, sobre todo, comentaristas de la Suma.

En cuanto al contenido doctrinal del texto, debemos recordar que la obra se divide en cinco volúmenes. En el primero se trata de la beatitud del hombre en general. Expone las diversas clases de fin y llega a la conclusión de que existe un último fin al que van encaminadas todas las acciones humanas. Prueba después la unidad esencial del último fin de toda la vida humana; primero, de cada individuo, y después, de todo

el género humano. La conclusión final es, que "todas las cosas que Dios obra *ad extra*, son por los elegidos... y por su gloria sobrenatural".

En el segundo volumen, expone la esencia metafísica de la beatitud formal, o lo que es lo mismo, del acto por el que el hombre entra en posesión del objeto de su felicidad. Asimismo, analiza el aspecto psicológico de dicha beatitud, tanto por lo que se refiere a la potencia, como al acto por el que se capta el objeto de la misma.

En el volumen cuarto, prosigue el tema, y estudia la diferencia existente entre la beatitud sobrenatural consumada y la incoada en esta vida.

Finalmente, el quinto volumen está dedicado al estudio de la esencia física de la beatitud humana, tanto objetiva como formal. También se incluye el comentario a la cuestión quinta, en la que se plantea el problema de la adquisición de la beatitud, tanto por parte del sujeto, como de los medios, y del modo de adquisición.

De estos cinco volúmenes, los cuatro primeros ya habían sido publicados, en tres tomos, por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en los años 1942, 1943 y 1947. En la nueva edición, el tomo III, que resultaba excesivamente voluminoso, se ha dividido en dos, que corresponden a los volúmenes 3.º y 4.º Las pequeñas variantes introducidas en el texto de estos cuatro volúmenes, van entre corchetes cuadrados, como hace notar el editor en la *Notula Praevia*.

El comentario del volumen quinto estaba totalmente inédito, y se extiende a las cuestiones 4.ª y 5.ª de la I-II. La edición se hace a base del texto original manuscrito, con ciertas notas y adiciones intercaladas, que posteriormente había añadido el mismo autor.

La obra, en conjunto, es de extraordinario valor científico. El lenguaje, es correcto y fluido; la exposición, clara y precisa; su erudición, inmensa, y la argumentación, sólida y profunda. Goza de originalidad, y por su amplitud es exhaustiva. Si la forma escolástica no es del gusto de todos, y no pocos añoran la edición en castellano, tengamos en cuenta que la obra se ha venido elaborando a lo largo de muchos años. El autor la concibió así, y creyó que la forma empleada era la más apta para alcanzar los objetivos que se proponía.

No nos resta sino reiterar nuestra más sincera felicitación al editor y al Consejo Superior de Investigaciones Científica, por haber llevado a cabo esta edición completa de las obras del P. Ramírez que, no dudamos, pasará a la historia como un monumento perenne del saber filosófico y teológico de los últimos tiempos.

JOSÉ RIESCO TERRERO